

PRIMERA PARTE

ALGUNAS CLAVES ANALÍTICAS PARA PENSAR
LA LAICIDAD Y LA SECULARIZACIÓN EN TORNO
A LA SEXUALIDAD

CAPÍTULO PRIMERO

LA SECULARIZACIÓN COMO CLAVE ANALÍTICA PARA COMPRENDER ALGUNAS DISCUSIONES SOBRE DIVERSIDAD SEXUAL

David Eduardo VILCHIS CARRILLO
Erick Adrián PAZ GONZÁLEZ
Abraham HAWLEY SUÁREZ

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *La secularización como marco de interpretación para las discusiones en torno a la diversidad sexual*. III. *¿Católicos homosexuales? Secularización, religiosidad contemporánea e identidad sexual*. IV. *Contramovimientos religiosos: el Frente Nacional por la Familia (FNF)*. V. *Consideraciones finales: la secularización como principio para comprender las discusiones sobre diversidad sexual*. VI. *Bibliografía*.

I. INTRODUCCIÓN

¿Cómo es posible que en sociedades secularizadas surjan movimientos de raigambre cristiana en contra de otros movimientos que buscan la reivindicación de los derechos de la diversidad sexual? ¿Cómo es posible que puedan existir personas que se consideran a sí mismas católicas y homosexuales? Tras estas preguntas subyace una aparente paradoja a nivel sociopolítico e individual: la persistencia de elementos religiosos en las sociedades seculares y en sus miembros.

Esta paradoja proviene de una concepción clásica de secularización, la cual fue una de “las hipótesis más implacables del canon sociológico del siglo XX [que] aseguraba que mientras más modernización hubiese más iría desapareciendo la importancia social de la religión; se le auguraba un destino constreñido únicamente al ámbito privado e individual”.¹

¹ Arriagada, Mario y Tawil, Marta (eds.), *El fin de un sueño secular. Religión y relaciones internacionales en el cambio de siglo*, México, El Colegio de México, 2013, p. 11.

No obstante, la persistencia de lo religioso en el ámbito público obligó a repensar el término, de modo que se llegó a proponer la noción de “postsecular” para dar cuenta de cómo lo religioso, ya sea como modelos y prácticas tradicionales o ya como nuevas formas de espiritualidad, persistía tras los procesos de secularización de las sociedades contemporáneas.² No obstante, también hubo esfuerzos por repensar a la secularización, entendiéndola como un proceso multidimensional. Bajo esta concepción, por secularización no se entiende únicamente el declive de lo religioso, sino que se enfatizan otras acepciones, como la diferenciación de las esferas respecto de la esfera religiosa y la adaptación o mundanización de las religiones al mundo moderno.

Este capítulo pretende dar cuenta de cómo estas otras acepciones de la secularización pueden servir como clave analítica para comprender algunas de las discusiones sobre diversidad sexual, particularmente de dos fenómenos: la construcción de identidades socioreligiosas y la aparición en la esfera pública de contramovimientos de raigambre religiosa. Las primeras hacen referencia al drama que parecen sufrir los homosexuales cristianos por tener identidades aparentemente contrapuestas, pues desde la tradición e instituciones religiosas se construyen visiones negativas sobre la diversidad sexual, y desde los movimientos de las comunidades de la diversidad sexual se suelen considerar a las tradiciones e instituciones religiosas como factores y actores hostiles a su causa. Los segundos se refieren a los contramovimientos, es decir, a movimientos sociales en toda la extensión del término, pero que se articulan como respuesta a la búsqueda de derechos de otros grupos sociales; en este caso, el Frente Nacional por la Familia (FNF) puede ser considerado como tal al nacer como respuesta a las propuestas del gobierno de Enrique Peña Nieto para garantizar el matrimonio igualitario y separarlo de la procreación, del divorcio sin expresión de causa, de la adopción de niños por personas del mismo sexo y de la identidad de género.³ Es decir, los contramovimientos nacen por agravios derivados de movimientos sociales que luchan contra otros agravios.

Para ello, metodológicamente, el capítulo se articula por dos pasos: la revisión teórica y la ejemplificación empírica. Primero, se realizó una revi-

² Valeriano, Esteban, “Más allá de la secularización”, en Colom, Francisco y López, Ana María, *¿Hacia una sociedad post-secular?*, Zaragoza, Fundación Manuel Giménez Abad, 2011; Rivero, Ángel, “La vuelta de la religión a la política en Europa”, en Colom, Francisco y López, Ana María, *op. cit.*

³ Vera Balanzario, América Quetzalli, *El Frente Nacional por la Familia y las negociaciones públicas de la familia y las identidades de género* (tesis de Maestría en Estudios de Género), Ciudad de México, Colmex, 2018.

sión de autores y textos clásicos por orden temático. Es decir, por la identificación de elementos centrales del problema de investigación y su posterior revisión de literatura. Con esto, se observan diferentes textos, autores y posturas que permiten profundizar en el panorama.⁴ De esta forma, se identificaron claves para profundizar en esta relación y se tejieron postulados para explicar la forma en que la secularización sirve de clave para comprender la conformación de las identidades sociorreligiosas de la diversidad sexual y los contramovimientos de base religiosa. Esto se puede encontrar en el primer apartado.

El segundo apartado corresponde a las identidades sexorreligiosas, y presenta una revisión de la literatura de los estudios empíricos que dan cuenta de cómo son los procesos de conciliación identitaria en personas que se identifican al mismo tiempo como religiosas, particularmente cristianas, y homosexuales. Asimismo, señala cómo los resultados empíricos pueden ser explicados como resultado de cierta dimensión de la secularización.

Finalmente, en el tercer apartado se presenta al Frente Nacional por la Familia (FNF) como ejemplo de los contramovimientos, cuya presencia puede explicarse bajo otra dimensión de la secularización. Dicho contramovimiento fue elegido tras realizar un rastreo de organizaciones de base religiosa que trabajan abiertamente contra la denominada “ideología de género”, específicamente contra los temas sobre diversidad sexual, de entre los cuales resaltó el FNF como uno de los movimientos con gran cantidad de trabajo dentro de las Iglesias de diferentes denominaciones cristianas, ante el Legislativo, y con presencia en diferentes plataformas al estilo de los movimientos sociales contemporáneos.

II. LA SECULARIZACIÓN COMO MARCO DE INTERPRETACIÓN PARA LAS DISCUSIONES EN TORNO A LA DIVERSIDAD SEXUAL

A la luz de lo que se vive en la mayor parte de las sociedades contemporáneas, parecería insostenible la llamada teoría de la secularización, o cuando menos la versión de este entramado teórico que Charles Taylor⁵ identifica como *teoría de la sustracción*. Es decir, aquel supuesto —forjado con base en los planteamientos de los clásicos de las ciencias sociales y que pervivió durante la mayor parte del siglo XX— según el cual la modernidad vendría inclu-

⁴ Paz, Erick Adrián y Zárate, A., “Introducción de los coordinadores” *¿Qué se ha hecho y qué falta? Construcción y recopilación de estados del arte en investigaciones de Ciencias Sociales*, en proceso de edición, Ciudad de México, UACM, 2021.

⁵ Taylor, Charles, *La era secular*, tomo I, Gedisa, 2014, p. 50.

diblemente aparejada de un declive generalizado de la fe. Salvo por algunas excepciones, como Europa occidental o los grupos que han recibido una educación superior, el mundo actual se muestra tan religioso como siempre.⁶ Por ejemplo, en el ámbito de las relaciones internacionales, la revolución islámica en Irán, la participación del papa en los movimientos de resistencia de Europa del Este, la influencia de la teología de la liberación en los procesos sociopolíticos de América del Sur y el componente étnico-religioso de grupos guerrilleros, como el ERI en Irlanda del Norte o los Tigres Tamiles en Sri Lanka, fueron uno de los acontecimientos que obligaron a la disciplina a considerar a la religión dentro de su análisis.⁷

Esta persistencia de lo religioso —para varios inesperada—, incluso ha llevado a algunos autores a intentar superar el concepto de secularización, planteando otras nociones, tales como la de *sociedades postseculares*.⁸ Así, bajo este término se denomina a sociedades con instituciones en gran parte secularizadas, pero que, simultáneamente, conservan grupos y tradiciones religiosas con una relevante vitalidad pública.⁹ Además, este término permite señalar que la secularización del Estado no implica la secularización de la sociedad.¹⁰

No obstante, ha habido otros académicos, como Dobbelaere, Tschannen y Cassanova, que más bien han optado por precisar el alcance del término de secularización. De esta manera, ellos proponen distinguir entre tres dimensiones “secularización”: 1) la dimensión tradicional, entendida como declive o privatización de las religiones;¹¹ 2) diferenciación o racionalización

⁶ Berger, Peter, *Los numerosos altares de la modernidad. En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2016, pp. 9-16; Grace, Davie, *The Sociology of Religion: A Critical Agenda*, Sage Publications Ltd, 2013, pp. 2-4; Habermas, Jürgen et al., *El poder de la religión en la esfera pública*, en Mendieta & J. VanAntwerpen (eds.), Trotta, 2011, p. 116.

⁷ Arriagada, Mario y Tawil, Marta (eds.), *op. cit.*, p. 12.

⁸ Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, México, Taurus, 2002, t. I, p. 132; Habermas, Jürgen, *Entre naturalismo y religión*, Paidós, 2006, pp. 108, 117, 126 y 147; Habermas, Jürgen, *Ay Europa*, Madrid, Trotta, 2009, pp. 64-80; Klaus, Eder y Bosetti, Giancarlo, “Post-Secularism: A Return to the Public Sphere”, 2006, *Eurozine*, vol. 8; Boeve, Lieven, “Religion After Detraditionalization: Christian Faith in a Post-Secular Europe”, *Irish Theological Quarterly*, 2005, vol. 70, núm. 2; Gorski, Philip et al. (eds.), *The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society*, Nueva York, University Press, 2012, pp. 45, 176, 177 y 256; Legorreta, José de Jesús, *Religión y secularización en una sociedad postsecular*, México, Ibero, 2010; Colom, Francisco y López, Ana María, *¿Hacia una sociedad post-secular? La gestión pública de la nueva diversidad religiosa*, Zaragoza, Fundación Manuel Giménez Abad, 2011.

⁹ Habermas, Jürgen et al., *El poder de la...*, *cit.*, p. 131.

¹⁰ Habermas, Jürgen, *Entre naturalismo y...*, *cit.*, p. 33.

¹¹ Blancarte, Roberto, “Religión y sociología; cuatro décadas alrededor del concepto de secularización”, *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, vol. 30, núm. extraordinario, 2012, p. 67; Casanova, José, *Genealogías de la secularización*, Barcelona, Anthropos, 2012, pp. 19-32.

de otras esferas institucionales respecto de la religión, particularmente la política;¹² 3) adaptación o mundanización de las religiones al mundo moderno.¹³

De esta forma, la secularización no se trata necesariamente del declive de las religiones, sino más bien de la reconfiguración de su papel en el mundo moderno.¹⁴ Visto el proceso de esta forma, pierden su apariencia paradójica tanto la subsistencia en la actualidad de los sistemas de creencias tradicionales como el surgimiento de nuevas formas de devoción y de espiritualidad en sociedades seculares. Esta comprensión de la secularización puede contribuir a explicar la “persistencia” o el “retorno” de lo religioso en las sociedades seculares en dos niveles: 1) la aparición de contramovimientos, y 2) la construcción de las identidades sexorreligiosas, particularmente de la diversidad sexual.

1. *Secularización y aparición de contramovimientos*

Dentro de la segunda dimensión de secularización antes mencionada podemos comprender el surgimiento de los contramovimientos. En la dinámica de diferenciación estructural de la modernidad, las creencias poseen su propio ámbito de acción, y desde ahí buscan recuperar espacios. Particularmente en la esfera política las religiones han podido reinsertarse con mayor facilidad, resistiéndose a ser marginadas de los asuntos públicos. De ahí que pueda haber sociedades seculares con presencia de expresiones religiosas en la esfera pública.¹⁵

En este sentido, y de acuerdo con diversos autores,¹⁶ la posibilidad de que las religiones influyan todavía en la política suele asociarse a un des-

¹² Blancarte, Roberto, “Religión y sociología...”, *cit.*, p. 67; Casanova, José, *Genealogías de...*, *cit.*, pp. 19-32; Tschannen, Olivier, visto en Blancarte, Roberto, “¿Por qué la religión «regresó» a la esfera pública en un mundo secularizado?”, *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, vol. XXXIII, núm. 99, 2015, p. 663.

¹³ Dobbelaere, Karel, visto en Blancarte, Roberto, “Religión y sociología...”, *cit.*, p. 67; Tschannen, Olivier, visto en Blancarte, Roberto, “¿Por qué la religión «regresó» a la esfera...”, *cit.*, p. 663.

¹⁴ Hervieu-Léger, Danièle, vista en Blancarte, Roberto “Religión y sociología...”, *cit.*, p. 68.

¹⁵ Blancarte, Roberto, “¿Por qué la religión «regresó» a la esfera...”, *cit.*, pp. 666-671.

¹⁶ Algranti, Joaquin, “Los modos pentecostales de laicidad”, en Da Costa, Nestor (comp.), *Laicidad en América Latina y Europa. Repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI*, CLAEH, 2006, pp. 161 y 162; Blancarte, Roberto, *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México, El Colegio de México, 2008, pp. 30, 31, 36 y 41; Milot, Micheli-

gaste en la legitimidad de las instituciones públicas o de los políticos profesionales, pero también a una débil secularización de otros segmentos de la sociedad. Y esto depende de las condiciones sociohistóricas que acompañaron el proceso de secularización de las distintas sociedades. De esta forma, es conveniente hablar de secularismos que de secularización en singular, porque el proceso general de secularización en el que puede iniciarse una sociedad varía en su especificidad.¹⁷

Por tal motivo, Wohlrab-Sahr y Burchardt¹⁸ proponen el concepto de *secularidades múltiples*. Por secularidad, los autores entienden a las formas simbólicas y a los arreglos institucionales anclados en las sociedades a través de los cuales se manifiesta la diferenciación entre la religión y otras esferas de la vida (como el derecho, la economía, la ciencia o la política). Lo que este enfoque enfatiza es que las sociedades pueden atravesar una diversidad de trayectorias culturales hacia la secularidad. En ese sentido, la secularidad de cada sociedad es resultado de procesos particulares de secularización donde las fronteras de lo religioso y lo no religioso se negocian, se desafían y se redefinen continuamente.

Es en este terreno donde podemos ubicar las concepciones normativas como la que Charles Taylor¹⁹ denomina “orden moral moderno”. De acuerdo con el filósofo canadiense, las idealizaciones de autores como Grocio y Locke se diseminaron progresivamente, y dieron pie a expectativas de organización social basadas en tres principios: los derechos y libertades de los ciudadanos, la igualdad entre los individuos y los gobiernos sostenidos en el consenso de los gobernados. Y aunque ahora puede parecernos que tales principios están casi dados por descontado, su consolidación en nuestras sociedades sólo se ha dado en una “larga marcha”.²⁰ Estos ideales se han enfrentado a formas premodernas de orden moral, muchas de las cuales son reivindicadas por los contramovimientos, como sucede con la concepción de la familia y del inicio y fin de la vida.

ne, *La laicidad*, Madrid, Editorial CCS, 2009, p. 27; Torres, Miguel, “El peligro de las Iglesias evangélicas en la política latinoamericana”, *El Mostrador*, 25 de octubre de 2018, disponible en: <https://www.elmostrador.cl/noticias/opinion/2018/10/25/el-peligro-de-las-iglesias-evangelicas-en-la-politica-latinoamericana/?fbclid=IwAR27jEzI8wrK2%E2%80%A6>.

¹⁷ Shakman, Elizabeth, “Secularismos comparados y globalización”, en Arriagada, Mario y Tawil, Marta (eds.), *El fin de un sueño secular*, México, El Colegio de México, 2013.

¹⁸ Wohlrab-Sahr, Monika y Burchardt, Marian, “Multiple Secularities: Toward a Cultural Sociology of Secular Modernities”, *Comparative Sociology*, vol. 11, núm. 6, 2012, pp. 881, 882, 885, 887 y 888, disponible en: <https://doi.org/10.1163/15691330-12341249>.

¹⁹ Taylor, Charles, *op. cit.*, pp. 257-283.

²⁰ *Ibidem*, pp. 263 y 264, 269 y 270.

Los remanentes de esta visión en la modernidad han propiciado la aparición de contramovimientos que encuentran su fuente de cohesión e identidad en la defensa de valores contra fuerzas consideradas subversivas. Como explica Taylor, “Aún tenemos alguna noción clara de esta disparidad en el caso de la familia, porque en realidad recién en nuestra época se están poniendo en tela de juicio de modo exhaustivo las antiguas imágenes de complementariedad jerárquica entre los hombres y las mujeres”.²¹ Este análisis permite entender que las diferencias que confrontan a algunos grupos religiosos con los movimientos feministas y de la diversidad sexual parten de ideas de orden moral contrapuestas, pero que coexisten (y se enfrentan) en las sociedades seculares.

2. *La secularización y la construcción de identidades de la diversidad sexual*

La tercera dimensión de secularización puede dar cuenta de cómo los creyentes concilian identidades contradictorias con su fe. En esto es de utilidad el concepto de desregulación institucional. Esta comprensión es resultado de que, si bien la modernización y la secularización no privatizaron del todo a las religiones ni significó su declive absoluto, sí reconfiguró las relaciones mismas entre los creyentes y las instituciones religiosas. Así, el creyente contemporáneo “tiene” una religiosidad diferente a la del creyente de antaño, aunque hayan crecido en la misma tradición religiosa. Las religiosidades contemporáneas se caracterizan por la desregulación institucional, es decir, la conformación de un marco de creencias independientemente de lo que enseña la institución. O, en palabras de Hervieu-Léger,²² es el fenómeno en el que el creyente se sigue identificando como tal, pero que re-construye su universo religioso —de creencias y prácticas— al margen de lo que la institución religiosa dicta. Este proceso implica la disolución de las fronteras de las identidades religiosas, es decir, el aumento de fieles que, por ejemplo, en el caso del catolicismo, se hallan en “las antípodas del perfil de laico propuesto y sancionado por la identidad eclesial heredada de la cristiandad, la cual, dicho sea de paso, aún predomina de manera decisiva en la normatividad, relaciones y estructuras oficiales de la Iglesia, así como en la mentalidad de un buen número de católicos”.²³

²¹ *Ibidem*, p. 269.

²² Hervieu-Léger, Danièle, *El peregrino y el convertido*, México, Ediciones del Helénico, 2004, p. 17.

²³ Legorreta, José de Jesús, *Identidades eclesiales en disputa, aproximación “socioteológica” a los católicos de la Ciudad de México*, México, Universidad Iberoamericana, 2006, p. 98.

Siguiendo a Hervieu-Léger, esta desregulación institucional, surgida por la crisis de legitimidad de la autoridad clerical y la caída de la civilización parroquial, ha provocado el cese del “imaginario de continuidad”, es decir, del “armazón simbólico” que provee de sentido, del cual los miembros del grupo extraen las “razones para creer en su propia perennidad”.²⁴ Durante mucho tiempo, la materialización de este imaginario fue la parroquia, pues en torno a ésta se articulaba la memoria de la comunidad y se delimitaba el espacio de la misma parroquia, así como evidenciaba quiénes pertenecían a ella, todo bajo la influencia del clero. Su caída significó la desvinculación con la tradición que regía férreamente el dogma.²⁵

De esta manera, el creyente contemporáneo construye su propio sistema de creencias a modo de *collages y bricolajes*, con total libertad ante la tradición, ante la cual puede sentirse perteneciente, mas no regulado.²⁶ Sin embargo, en este nuevo mundo de creencias a modo también cabe “el retorno a la tradición”, el cual se da usualmente entre quienes se han reencontrado con su propia tradición, proceso del que la juventud no está exenta.²⁷

La desregulación institucional se expresa de modo particular en lo referente a las cuestiones sobre la diversidad sexual. Desde mediados del siglo pasado la jerarquía eclesiástica ha sostenido (y promovido) una fuerte oposición contra el aborto y los derechos de la comunidad homosexual. No obstante, hay católicos que sin dejar de reconocerse como tal aceptan, apoyan e incluso promueven estos derechos, ya sea porque se desmarcan conscientemente de lo que dicta la jerarquía en materia de moralidad sexual, o bien porque añaden a su ser católico creencias incompatibles (desde la ortodoxia) con el mismo cristianismo.²⁸ Los segundos son ejemplo de “religiones a la carta”,²⁹ los primeros son considerados como laicos con una mentalidad más abierta que la de sus ministros, con una posición más autónoma y con mayor libertad de conciencia.³⁰ En cualquier caso, nos encontramos ante un

²⁴ Hervieu-Léger, Danièle, *El peregrino y...cit.*, p. 226.

²⁵ *Ibidem*, pp. 217 y 218.

²⁶ Hervieu-Léger, Danièle, *La religión, hilo de la memoria*, Barcelona, Herder, 2005, pp. 227-230.

²⁷ Hervieu-Léger, Danièle, *El peregrino y... cit.*, pp. 125-135.

²⁸ Salazar, Pedro et al., *Estado laico en un país religioso. Encuesta nacional de religión, secularización y laicidad*, México, UNAM, 2015, pp. 167-172.

²⁹ Swatos, William H. y Christiano, Kevin, “Secularization Theory: The Course of a Concept”, *Sociology of Religion*, vol. 60, núm. 3, Autumn, 1999, p. 222.

³⁰ Blancarte, Roberto, “Las identidades religiosas de los mexicanos”, en Blancarte, Roberto (coord.), *Los grandes problemas de México*, t. XVI: *Culturas e identidades*, México, Colmex, 2010, p. 109.

ejemplo de desregulación institucional en el que, como se mencionó arriba, el creyente construye su propio sistema de creencias a modo de *collages* y *bricolajes*, en libertad frente a la tradición, ante la cual puede sentirse perteneciente, pero no regulado.³¹

III. ¿CATÓLICOS HOMOSEXUALES? SECULARIZACIÓN, RELIGIOSIDAD CONTEMPORÁNEA E IDENTIDAD SEXUAL

Como hemos visto, la secularización no implica, necesariamente, la desaparición de las religiones en el mundo moderno. La secularización de la que se habló en la sección anterior ha llevado la reconfiguración de lo religioso hasta el interior del individuo. Así, puede hablarse de la existencia de una religiosidad contemporánea típica, la cual ha sido llamada como de *collages* y *bricolages* por Hervieu-Léger,³² o de construcción copulativa fluida entre fe y secularidad por Berger.³³ La primera de estas denominaciones sugiere que, en la actualidad, los creyentes tienden a construir su propia religiosidad al margen de las directrices institucionales. Es decir, que fabrican su propio sistema de creencias con mayor libertad ante la tradición, ante la cual pueden sentirse pertenecientes, mas no regulados o limitados.³⁴

Por su parte, la propuesta de Berger señala que un creyente no necesariamente se comporta religiosamente en todas las esferas de la vida, sino que en algunas puede seguir pautas seculares de comportamiento. En este sentido, el creyente no es un individuo pasivo, receptor, sino un agente totalmente activo que tiene estrategias (no necesariamente conscientes) para aceptar algunas disposiciones de su fe y dejar de lado otras. Se da, de este modo, una negociación constante y fluida entre los contenidos, representaciones, conductas y actitudes tanto religiosas como seculares.

Esta dinámica ayuda a entender cómo se relacionan en el mundo contemporáneo la esfera de lo religioso con otras dimensiones de la vida, tales como la sexualidad. Por ejemplo, facilita la comprensión de realidades que de otro modo parecen paradójicas, tales como la conciliación identitaria de los homosexuales católicos. Pues parece locura para algunos y escándalo

³¹ Hervieu-Léger, Danièle, *La religión...*, cit., pp. 227-230.

³² Hervieu-Léger, Danièle, *El peregrino y...*, cit., p. 17; Hervieu-Léger, Danièle, *La religión...*, cit., pp. 227-230.

³³ Berger, Peter, *Los numerosos altares de la modernidad. En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2016, p. 12.

³⁴ Hervieu-Léger, Danièle, *El peregrino y...*, cit., p. 117.

para otros el hecho de que alguien sea homosexual y al mismo tiempo se mantenga dentro de la Iglesia católica, a pesar de que existen espacios extrainstitucionales para seguir practicando la religión.³⁵

Esta paradoja resalta cuando se considera a la Iglesia católica como una institución anti-gay,³⁶ pues esta institución considera que “los actos homosexuales son intrínsecamente desordenados... [y] no pueden recibir aprobación en ningún caso”.³⁷ Si bien es cierto que también defiende que los homosexuales “deben ser acogidos con respeto, compasión y delicadeza [y que debe evitarse], respecto a ellos, todo signo de discriminación injusta”,³⁸ también enseña que estas personas están llamadas, “si son cristianas, a unir al sacrificio de la cruz del Señor las dificultades que pueden encontrar a causa de su condición... [y] a la castidad”.³⁹

Es decir, el católico homosexual debe, según las enseñanzas de su Iglesia, o ajustarse a la heterosexualidad o dedicarse a mantener una abstinencia sexual total y absoluta. Además, el discurso oficial católico aprueba tácitamente la discriminación activa por odio contra personas homosexuales;⁴⁰ justifica la exclusión en áreas relacionadas con el empleo y la familia (como ser docente o adoptar infantes);⁴¹ no admite al sacerdocio “a quienes practican la homosexualidad, presentan tendencias homosexuales profundamente arraigadas o sostienen la así llamada cultura gay”,⁴² e, incluso, considera

³⁵ Bárcenas, Karina, “Iglesias y grupos espirituales para la diversidad sexual y de género en México: intersecciones sobre religión y género”, *Revista de Estudios Sociales*, núm. 49, 2014; Radojic, Natasha, *Heretical Queers: Gay Participation in Anti-Gay Institutions*, PhD Thesis, California, University of California Riverside, 2015.

³⁶ *Idem*.

³⁷ Iglesia católica, *Catechismus Catholicae Ecclesiae (CCE)*, Ciudad del Vaticano, Libreria editrice vaticana, 1992, p. 2357; Congregatio pro Doctrina Fidei, *Declaratio de quibusdam quaestionibus ad sexualem ethicam spectantibus*, 1975, disponible en: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19751229_persona-humana_lt.html.

³⁸ Iglesia católica, *Catechismus...*, *cit.*, p. 2358.

³⁹ *Ibidem*, pp. 2358 y 2359.

⁴⁰ Congregatio pro Doctrina Fidei, *Epistula ad universos Catholicae Ecclesiae Episcopos de pastoralis personarum homosexualium cura*, 1986, disponible en: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19861001_homosexual-persons_lt.html.

⁴¹ Congregatio pro Doctrina Fidei, “Some Considerations Concerning the Response to Legislative Proposals on Non-Discrimination of Homosexual Persons”, 1992, disponible en: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19920724_homosexual-persons_en.html, pp. 11 y 12.

⁴² Congregatio de Institutione Catholica, *Instruction Concerning the Criteria for the Discernment of Vocations with Regard to Persons with Homosexual Tendencies in View of their Admission to the Seminary and to Holy Orders*, 2005, disponible en: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20051104_istruzione_en.html.

que todos los católicos están obligados a oponerse al reconocimiento legal de las uniones homosexuales.⁴³

En principio, pareciera que los homosexuales católicos están condenados a enfrentarse a un terrible dilema: o mantienen la relación con su Iglesia a costa de una plena aceptación y vivencia de su identidad sexual, u optan por reconocer y vivir sin reparos su homosexualidad al precio de cortar con la comunión de la Iglesia y la vida sacramental. Como es de imaginarse, cualquiera de las dos opciones suele conllevar un serio drama personal.⁴⁴

El problema puede abordarse desde la sociología, en virtud de que la formación de la identidad está sujeta a un proceso de socialización: las interacciones del individuo con distintos grupos moldean sus rasgos identitarios.⁴⁵ En este caso, ser homosexual y ser católico implica formar parte de grupos sociales en confrontación. De acuerdo con Strycker y Burke,⁴⁶ una persona con dos o más elementos identitarios en confrontación —la fe y la sexualidad en este caso— suele padecer estrés, así como presentar dificultades para desarrollar una valoración positiva de sí misma. De ahí que quienes se hallan en esta situación se esfuercen constantemente por encontrar la manera de conciliar sus rasgos de identidad en disputa. Su otra alternativa es la de rechazar alguno de ellos.

Además, es común que los grupos marginalizados tiendan a formar su identidad en torno a los elementos que los estigmatizan.⁴⁷ De ahí que las minorías sexuales tiendan a organizar el sentido de sí mismas en torno a su identidad sexual.⁴⁸ Análogamente, las personas más religiosas —que se sienten enfrentadas con los arreglos institucionales de la secularización y con sus ideas normativas— suelen hacer lo propio en torno a sus creencias religiosas.⁴⁹

⁴³ Congregatio pro Doctrina Fidei, *Considerations Regarding Proposals to Give Legal Recognition to Unions Between Homosexual Persons*, 2003, disponible en: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20030731_homosexual-unions_en.html.

⁴⁴ McNeill, John J., *La Iglesia ante la homosexualidad*, Barcelona, Grijalbo, 1979, pp. 17 y 18.

⁴⁵ Mead, George Herbert, *Mind, Self and Society*, Chicago, University of Chicago Press, 1934; Goffman, Erving, *The Presentation of Self in Everyday Life*, Harmondsworth, Penguin Books, 1959; Garfinkel, Harold, *Studies in Ethnomethodology*, Malden, Blackwell Publishing Ltd, 1967.

⁴⁶ Strycker, S. y Burke, P., “The Past, Present and Future of an Identity Theory”, *Social Psychology Quarterly*, vol. 4, 2000.

⁴⁷ Goffman, Erving, *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*, Nueva York, Simon and Schuster, 1963.

⁴⁸ Hart, John y Richardson, Diane, *The Theory and Practice of Homosexuality*, London, Routledge & Kegan Paul Ltd, 1981.

⁴⁹ Peshkin, Alan, *God's Choice: The Total World of Christian Fundamentalist School*. Chicago, University of Chicago Press, 1986; Hervieu-Léger, Danièle, *El peregrino y...*, cit., pp. 125-135.

Por tales motivos, la integración de este tipo de rasgos identitarios confrontados constituye todo un reto para quien los porta. Por ende, no es de sorprender que las minorías sexuales tienden a ser menos religiosas que los heterosexuales.⁵⁰ También es común que una adolescencia sometida a una férrea formación religiosa tradicional se traduzca en dificultades para “salir del clóset”.⁵¹

Wedow⁵² también ha dado cuenta de este drama. En su investigación, examina cómo los universitarios católicos norteamericanos negocian su identidad religiosa y sexual. Con base en sus hallazgos formulan cuatro tipos ideales de formación identitaria:

1. Integrada (*integrated*). Esta categoría agrupa a quienes aceptan ambas identidades.
2. Liberada (*liberated*). Se trata de los individuos que aceptan la identidad sexual, pero niegan la religiosa.
3. En lucha (*embattled*). En esta clase están quienes abrazan su religión, pero rechazan su identidad sexual.
4. Desilusionada (*disillusioned*). Aquí se ubica a las personas que no tienen una postura clara.

Un hallazgo relevante de este estudio es la detección de que el apoyo entre pares y la reinterpretación de la doctrina oficial de la Iglesia son los factores claves que permiten el desarrollo y la integración de ambas identidades.⁵³

En un sentido similar, Dillon⁵⁴ señala que los católicos homosexuales suelen ser católicos a su manera y tienden a tener una relación selectiva con la doctrina de la Iglesia. Así, la autora encuentra que su identidad está conformada por un deseo consciente de ser católicos; empero, estos individuos reconocen que viven una variante del catolicismo que afirma su identidad sexual. Aun así, buscan que esta vivencia sea en entornos comunitarios, especialmente con otros católicos homosexuales.

⁵⁰ Sherkat, Darren, “Sexuality and Religious Commitment in the United States”, *Journal of the Scientific Study of Religion*, núm. 2, 2002; Sherkat, Darren, “Sexuality and Religious Commitment Revisited: Exploring the Religious Commitments of Sexual Minorities 1991-2014”, *Journal of the Scientific Study of Religion*, núm. 4, 2016.

⁵¹ Toman, J. A., *Dual Identity: Being Catholic and Being Gay*, PhD Thesis, Cleveland, Cleveland State University, 1964, pp. 99 y 100.

⁵² Wedow, R. et al., “«I’m Gay and I’m Catholic»: Negotiating Two Complex Identities at a Catholic University”, *Sociology of Religion: A Quarterly Review*, vol. 78, núm. 3, 2017.

⁵³ *Ibidem*, pp. 309 y 310.

⁵⁴ Dillon, Michelle, *Catholic Identity: Balancing Reason, Faith and Power*, Nueva York, Cambridge University Press, 1999.

En esta misma línea, Yip⁵⁵ desarrolló una investigación con católicos homosexuales británicos. En su mayoría, los sujetos del estudio rechazaban las enseñanzas de la Iglesia sobre la homosexualidad. Además, consideraban que todos los actos de amor entre parejas del mismo sexo (incluyendo los actos sexo-genitales) eran compatibles con la fe católica. En el trabajo también se reporta que, pese a la hostilidad institucional, estos creyentes no solían distanciarse de su Iglesia; de hecho, participaban regularmente de la vida sacramental y comunitaria.

Otra faceta interesante de la conciliación entre la identidad religiosa y sexual es su capacidad para fungir como fuente de inspiración para el activismo gay dentro de la Iglesia católica. Según Radojcic,⁵⁶ esto es lo que ocurre con los miembros del grupo de homosexuales católicos Dignity, quienes buscan reformar a la Iglesia, forjar comunidad con otros homosexuales católicos, y hacer frente a la estigmatización y discriminación dentro y fuera de la Iglesia. Estos propósitos permiten catalogar a la agrupación como un agente “progresista” en el seno de la Iglesia católica. Dignity es sólo un ejemplo más de un conglomerado de grupos diversos entre sí con fines similares —que además tienen como característica común su acercamiento con las clases populares (lo que en el pasado llevó a etiquetarlos indiscriminadamente como parte de la teología de la liberación)—. Estos grupos tienen, además, un espíritu reformista que los vuelve particularmente problemáticos para la institución eclesiástica, precisamente porque no quieren salir de ella; por el contrario, lo que desean es reformarla.⁵⁷ Ahora bien, el hecho de que los católicos homosexuales se asocien entre sí no implica que pierdan relación con su comunidad parroquial. De ahí que haya investigadores que inviten a documentar los vínculos de este peculiar subgrupo de creyentes con sus Iglesias locales.⁵⁸

Los ejemplos referidos a lo largo de este subapartado nos ayudan a observar cómo es que la dinámica de adaptación o mundanización de lo religioso tiene su correlato en las conciencias de los individuos. Además, en concordancia con la segunda dimensión, si bien las esferas de lo religioso y de la moral sexual se han autonomizado progresivamente, no dejan de presentar puntos de intersección. Estas articulaciones —impulsadas por

⁵⁵ Yip, Andrew K. T., 1997, “Dare to Differ: Gay and Lesbian Catholics’ Assessment of Official Catholic Positions on Sexuality”, *Sociology of Religion*, vol. 58, núm. 2.

⁵⁶ Radojcic, Natasha, “Building a Dignified Identity: An Ethnographic Case Study of LGBT Catholics”, *Journal of Homosexuality*, vol. 63, núm. 10, 2016.

⁵⁷ Blancarte, Roberto, *Historia de la Iglesia católica en México, 1929-1982*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, pp. 334-359.

⁵⁸ Bárcenas, Karina, “Iglesias y grupos espirituales...”, *cit*; Wedow, R., *op. cit*.

distintas ideas de orden moral— dan pie a tensiones que los individuos deben sortear en sus trayectorias de vida. En el caso concreto de los católicos homosexuales, hemos visto que —por paradójico que parezca— estos individuos pueden seguir siendo miembros fieles, activos y partícipes de su comunidad religiosa sin aceptar la postura oficial de la institución eclesiástica sobre su orientación sexual. Este fenómeno, propio de la era secular, abre numerosas vetas de investigación.

IV. CONTRAMOVIMIENTOS RELIGIOSOS: EL FRENTE NACIONAL POR LA FAMILIA (FNF)

La diversidad sexual, como se desarrolló en el apartado anterior, representa uno de los grandes temas que confronta a grupos portadores de distintos órdenes morales. En este apartado abordaremos el caso de una organización que ejemplifica las tensiones derivadas del pluralismo religioso e ideológico propio de las sociedades modernas y pone en evidencia tanto la desregulación institucional de un contramovimiento que se fundamenta en temas de orden sexual y de género casi exclusivamente como las oportunidades políticas que grupos religiosos encuentran para manifestar estas creencias en el mundo secular. Nos referimos al caso del Frente Nacional por la Familia (FNF), organización nacida en mayo de 2016, y que se compone por más de mil organizaciones de la sociedad civil, grupos religiosos, empresas y otros grupos de interés que se articulan bajo el combate a la “ideología de género”.⁵⁹

El FNF surge, de forma indirecta, por una tradición norteamericana de lucha en cuestiones de diversidad sexual que se enfrentó a la oposición de las derechas cristianas desde el siglo XX, y cuyos motivos y estrategias se difundieron a varios países de América, incluso interactuaron en Europa.⁶⁰ Esta lucha por temas de género llegó a México poco tiempo después, pero se complejizó por la configuración particular del estado laico mexicano.

La laicidad mexicana estuvo marcada por los grandes hitos de la historia nacional: la lucha de liberales contra conservadores en el periodo independentista, las Leyes de Reforma entre 1855 y 1863, el Congreso Cons-

⁵⁹ Vera Balanzario, América Quetzalli, *op. cit.*, bajo la etiqueta “ideología de género”, el FNF agrupa asuntos tan diversos, tales como la diversidad sexual, el aborto, las adopciones por parejas del mismo sexo y los “ataques” contra la familia tradicional.

⁶⁰ Sotelo Gutiérrez, Arturo, “Nosotros el pueblo, ¿ustedes la corte? La reacción conservadora al matrimonio igualitario”, en Sotelo Gutiérrez, Arturo (coord.), *El matrimonio igualitario desde el activismo, la academia y la justicia constitucional*, Ciudad de México, SCJN, Centro de Estudios Constitucionales, 2017.

tituyente de 1857, la Constitución de 1917 y la Guerra Cristera de 1926 a 1929. Este proceso sentó las bases de una laicidad distanciada de la Iglesia católica, con tintes antirreligiosos y anticlericales,⁶¹ pero que no conllevó a una ruptura total con lo religioso. De modo que para 1992, con el decreto de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, se optó por reconocer y regular dichas relaciones. De esta forma, la laicidad mexicana se convirtió en punto de partida para que grupos de carácter religioso desarrollaran o ejecutaran “maniobras” políticas para consolidarse bajo mecanismos propios de los movimientos sociales, como orientar los agravios, delimitar marcos de significados, organizar movilizaciones y protestas y articular a la sociedad civil con y contra el Estado, ya sea en forma de negociación o como violencias.⁶² Es decir, entre otras cosas, la Ley permitió que movimientos, grupos y asociaciones de inspiración religiosa utilizaran estrategias propias de la sociedad civil organizada para influir sobre el espacio público y “reguló” a los grupos religiosos que se oponían a una serie de luchas sobre la cuestión de género, como la educación sexual, los movimientos de mujeres o de la diversidad sexual. Por ejemplo, desde 1917 se fundó la aún vigente Unión Nacional de Padres de Familia (UNPF), unión que se jacta de haberse opuesto a la educación socialista cardenista y a los libros de texto gratuitos, particularmente en 1960. En suma, el histórico anticlericalismo mexicano permitió, e incluso propició, que las organizaciones de inspiración religiosa buscaran estrategias seculares para influir en el espacio público.

Antes de las reformas de 1992, el nacimiento y consolidación del Partido Acción Nacional (PAN) ya había permitido que dichos movimientos religiosos o relacionados con la religión (casi absolutamente referidos a la Iglesia católica) tuvieran apertura y respaldo en la política mexicana.⁶³ Con el combate a un Estado antirreligioso y anticatólico, nacieron grupos político-religiosos que se consideran antecedentes directos al FNF: Desarrollo Humano Integral, A. C. (DHIAC), fundada en 1975 con apoyo de la Confederación Patronal de la República Mexicana (Coparmex), nacida en 1925, y una de las organizaciones empresariales más importantes: la Asociación Cívica Femenina (Ancifem), nacida en 1975, y en cuyas filas se en-

⁶¹ Soberanes Fernández, J. L., “El anticlericalismo en el Congreso Constituyente de 1916-1917”, *Cuestiones Constitucionales. Revista Mexicana de Derecho Constitucional*, núm. 36, 2017.

⁶² Kitschelt, H., “Political Opportunity Structures and Political Protest: Anti-Nuclear Movements in Four Democracies”, *British Journal of Political Science*, núm. 16, 1986.

⁶³ Loeza, Soledad, “El Partido Acción Nacional (PAN): de los márgenes del sistema político al centro del cambio”, en Mainwaring, Scott y Scully, Timothy (eds.), *La democracia cristiana en América Latina. Conflictos y competencia electoral*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010.

cuentra la panista Cecilia Romero, nombre que aparece frecuentemente en las acciones del FNF; y Provida, existente desde 1978, y cuyos dirigentes se reconocen ligados a la Iglesia católica y al PAN (Rodríguez Araujo, 2013). Posterior a esta Ley, aumentó la tolerancia oficial a la diversidad religiosa y a su intervención en la vida del país, pero aún con ciertas restricciones, que se agudizaban en las oposiciones políticas bajo argumentos de defensa a la laicidad del Estado.

En el gobierno de Enrique Peña Nieto (2012 a 2018) se celebró un evento que marcó el antecedente directo para la fundación del FNF. En la residencia oficial de Los Pinos, en compañía de representantes de la comunidad LGTTTIQ+, el presidente mexicano decretó el Día Nacional contra la Homofobia el 21 de marzo de 2014.⁶⁴ Acto seguido, Peña Nieto envió una iniciativa de reforma de ley en la que se incluía la modificación del artículo 4o. constitucional para garantizar el matrimonio igualitario y separarlo de la procreación, el divorcio sin expresión de causa (es decir, con uno de los cónyuges que lo solicite es suficiente para proceder), la adopción de niños por personas del mismo sexo y la identidad de género.⁶⁵

El FNF nació en oposición a esta iniciativa e introdujo directamente la noción de “ideología de género” en forma de campañas contra la homofobia y en contra de incluir la diversidad sexual en los contenidos de la reforma educativa. Este concepto, nacido por la Iglesia católica en 1995 y recientemente apropiado por grupos evangélicos, se ha constituido como una forma de posicionarse en contra de los “avances” en temas de género, principalmente en torno a la dicotomía género/sexo.⁶⁶ Esta “ideología” ha mostrado cambios a lo largo del tiempo como un significante vacío, es decir, capaz de tomar múltiples significados acorde a la ocasión, y así es que se adecúa con temas tan variados como la oposición a la educación sexual, la cuestión provida y el matrimonio homoparental. De esta forma, los agravios que identifican se convierten en catalizadores para que organizaciones y actores de larga trayectoria se alíen para otorgar un rostro fuerte al contramovimiento, y a partir de estas alianzas es que logran posicionarse en la esfera pública, de lo que se hablará más adelante.

⁶⁴ Ureste, Manu, “Por primera vez, México celebra Día contra la Homofobia”, *Animal Político*, 21 de marzo de 2014, disponible en: <https://www.animalpolitico.com/2014/05/por-primeravez-mexico-celebra-dia-contra-la-homofobia/>.

⁶⁵ Vera Balanzario, América Quetzalli, *op. cit.*

⁶⁶ Bárcenas, Karina, “La violencia simbólica en el discurso sobre la «ideología de género»: una perspectiva desde la dominación simbólica a través del pánico moral y la posverdad”, *Intersticios Sociales*, vol. 11, núm. 21, 2021.

Así, el FNF nace con Rodrigo Iván Cortés como presidente, un panista del Estado de México cercano a la asociación católica ultraconservadora de El Yunque;⁶⁷ Fernando Guzmán, excandidato a Jalisco; Mario Romo, director general de la asociación Red por la Familia (RedFamilia) y vocero de la FNF;⁶⁸ Juan Dabdoub, presidente del Consejo Mexicano por la Familia, y Consuelo Mendoza, presidenta de la UNPF. También, cobran importancia las organizaciones de Conciencia y Participación (Conparticipación), Vive Familia, Unión de Voluntades, Pasos a la Vida, la Unión de Esfuerzo por la Familia de Aguascalientes, la Asociación de Médicos Católicos de Yucatán, Conciencia Social, A. C., Alianza Todos por la Familia, Cruzada por la Familia (red de 40 OSC de Chihuahua), el Colectivo por la Vida, Voz Pública A. C. y el Consejo Nacional de Laicos (dirigido por Jorge Carlos Estrada, cercano al arzobispo de Yucatán Emilio Carlos Berlié Belaunzarán y militante del PAN). De esta forma, se acrecienta una red que ve a la “ideología de género” como un mismo agravio. En junio de 2016, cincuenta líderes de asociaciones cristianas no católicas se reunieron para fundar la Unión Nacional Cristiana por la Familia que, junto a la Confraternidad Nacional de Iglesias Cristianas Evangélicas (Confraternice), se convirtió en un aliado que comenzó a actuar dentro de la misma dinámica de laicidad y laicismo, para así incidir en la esfera pública. Por ejemplo, la Confraternice construyó discursos que utilizaron un lenguaje completamente secular fundamentado en los derechos humanos, en el interés superior del niño y en la libertad religiosa para “traducir” sus demandas religiosas.⁶⁹

Esta variedad de actores y su involucramiento en la política conforma una estructura de oportunidades políticas de gran influencia, y se relaciona con las legislaturas estatales. En veintitrés legislaturas locales se reconocieron a evangélicos, cristianos, simpatizantes del PAN y del Partido Encuentro Social (PES) o del FNF que se opusieron a los diferentes tipos de leyes desde dentro de las estructuras políticas. De esta forma, FNF sirvió de “camuflaje” para que grupos religiosos pudieran participar en el marco de la laicidad mexicana, como una organización sombrilla.⁷⁰

⁶⁷ Delgado, Álvaro, “El Yunque, la mano que mece al Frente Nacional por la Familia”, *Proceso*, 9 de septiembre de 2016, disponible en: <https://www.proceso.com.mx/nacional/2016/9/9/el-yunque-la-mano-que-mece-al-frente-nacional-por-la-familia-170401.html>.

⁶⁸ Nuñez, Ernesto, “Lídera panista lucha contra bodas gay”, *Reforma*, 29 de agosto de 2016.

⁶⁹ Paz, Erick Adrián, *Evangélicos en la política mexicana: el caso de Confraternice*, tesis de maestría, Ciudad de México, FLACSO, 2020.

⁷⁰ Vera Balanzario, América Quetzalli, *op. cit.*

Para América Vera Balanzario,⁷¹ el FNF reúne las características básicas de un contramovimiento, entendido como “la reacción de los grupos políticos y económicos en el poder para frenar o desacreditar el desafío colectivo en su contra, a fin de mantener e incluso reforzar la situación que generó el primer agravio”: toma como punto de partida una problemática a la que grupos sociales se han enfrentado y se han organizado para encontrar soluciones; en este caso, se trata de todo un abanico de demandas derivadas del reconocimiento del género como un concepto que va más allá de lo biológico para garantizar derechos como el aborto, el matrimonio igualitario, la adopción homoparental, la educación sexual y la lucha contra la discriminación. Un contramovimiento utiliza esta problemática, pero en sentido contrario a la de los grupos que se organizan; de esta forma, más que atender a una cuestión derivada del género, el FNF se posiciona en contra de los diferentes grupos LGBTTTIQ+ y los derechos que persiguen.

Otra característica, ligada con la anterior, es la resistencia al cambio orientada a restablecer un orden cultural, social y político particular y desigual, en este caso, en torno al modelo de familia y las identidades de género.⁷² Aunado a esto, los contramovimientos muchas veces se componen por grupos “conservadores” ligados a grupos religiosos, y el FNF no es la excepción.

El FNF tiene ciertas características que Vera profundiza a través de otros autores como Soledad Loaeza, Juan Vaggione y Philippe Ariès: se trata de un contramovimiento formado por la clase media, con gran cooperación económica de quienes lo componen, con activistas experimentados y “soldados de a pie”; de esta forma, se constituyen coaliciones contingentes (por ejemplo, para las Marchas por la vida), se consolidan estructuras nacionales y locales, tienen un componente religioso (prácticamente católico) y que se une bajo el mismo agravio: el reconocimiento de la diversidad sexual y la comunidad LGBTTTIQ+ que amenaza a la familia “tradicional” (heterosexual, nuclear), y que se agrupan en la “ideología de género”. Estas características ayudan a formar una identidad colectiva, que se ha llamado “provida” gracias a que la coincidencia de intereses adquiere más importancia en la oposición al aborto identificada como “defensa a la vida”.

Con los vínculos y discusiones alcanzadas durante 2016, el FNF logró consolidarse como una fuerza política que ganó importancia en el ámbito local, nacional e internacional. Para los actores que lo componen, el agravio resultó suficientemente claro (y ambiguo) para dotar al movimiento de una estructura que permitió la cohesión.

⁷¹ *Ibidem*, p. 25.

⁷² *Ibidem*, p. 26.

El FNF mostró una gran capacidad de cabildeo y presión política al lograr que la iniciativa de ley de Peña Nieto no fuera automáticamente aceptada, sino que pasara un largo camino; por ejemplo, el matrimonio igualitario fue clasificado como inconstitucional gracias a que se logró reconocer la soberanía de las Constituciones locales, por lo que el proceso de reconocer este tipo de matrimonio en cada uno de los estados ha tenido bastantes oposiciones. Lo anterior es otro ejemplo de cómo lo secular fue usado con fines religiosos.

Además, el FNF destaca la importancia de las creencias religiosas y los valores cristianos, donde el reconocimiento a las jerarquías, las interrelaciones, la credibilidad, la experiencia personal y la narrativa son evidentes.⁷³ Se trata de un discurso perfectamente construido gracias a la “ideología de género”, y donde su líder, Rodrigo Iván Cortés, y otros aliados clave, como Cecilia Romero, han mantenido estable para articular las relaciones e interrelaciones con las jerarquías. Es decir, el FNF construye elementos discursivos que juegan entre lo secular y lo religioso para consolidarse.

De esta forma, los contramovimientos que se articulan gracias a agravios comunes alcanzan niveles de lucha profundos contra actores políticos de gran peso (como los presidentes), logran articular a la ciudadanía/feligresía bajo el concepto de la “ideología de género”, y en oposición a los gobiernos se antepone a otros grupos cuyas demandas buscan distanciarse de elementos religiosos. Y, lo que es más importante, promueven redefiniciones de la laicidad mexicana aduciendo que no rompen las “reglas del juego” colocadas desde el siglo XIX, sino que buscan oportunidades políticas; por ejemplo, la traducción de elementos religiosos a términos seculares (legales), o las alianzas con actores experimentados y afines. Así, pretenden no transgredir la separación entre Iglesias y Estado (o al menos no de forma directa), a la vez que logran entrar en la arena política y legal como actores cuya base se encuentra en grupos y organizaciones de inspiración religiosa.

V. CONSIDERACIONES FINALES: LA SECULARIZACIÓN COMO PRINCIPIO PARA COMPRENDER LAS DISCUSIONES SOBRE DIVERSIDAD SEXUAL

Entonces, ¿de qué manera la secularización nos puede servir como clave analítica para comprender algunas discusiones de la diversidad sexual, parti-

⁷³ Snow, David y Benford, Robert, “Ideology, Frame Resonance, and Participant Mobilization”, en Klandermans, Bert *et al.*, *From Structure to Action: Social Movement Participation across Cultures*, Greenwich, JAI Press, 1988.

cularmente la construcción de identidades sociorreligiosas y la aparición de contramovimientos de raigambre religiosa?

En primer lugar, en su dimensión de mundanización o adaptación de las religiones al mundo contemporáneo permite comprender a la desregulación institucional como una característica de las religiosidades contemporáneas. Así, si bien los procesos de secularización no necesariamente condujeron al declive de las religiones o a su desaparición del espacio público, sí modificaron las relaciones entre los creyentes y sus Iglesias y tradiciones religiosas. Ahora bien, los órdenes morales contrapuestos característicos de las sociedades contemporáneas no sólo hallan su expresión en la aparición de contramovimientos que se enfrentan a movimientos de reivindicación de los derechos de las comunidades de la diversidad sexual, sino también en el interior de los creyentes al momento en que tratan de conciliar sus identidades religiosas y sexuales, particularmente en el caso de los cristianos homosexuales. De esta manera, los estudios empíricos señalados en la revisión de la literatura dan cuenta de que aquellos que logran la conciliación identitaria, es decir, que aceptan tanto su identidad religiosa como su identidad sexual, lo hacen rechazando aquellos postulados morales que condenan la homosexualidad dentro de las tradiciones religiosas. Esto es un ejemplo de esas religiosidades construidas a base de *collages* y *bricollages*⁷⁴ o de construcciones copulativas fluidas entre fe y secularidad.⁷⁵

En segundo lugar, la secularización en su dimensión de diferenciación de esferas da cuenta de cómo surgen movimientos contrapuestos en el seno de una misma sociedad secularizada, y que estos movimientos abanderan órdenes morales contrapuestos, unos modernos y otros premodernos. No obstante, cabe mencionar que así como las fronteras entre lo religioso y lo político, éstos se negocian, se desafían y se redefinen continuamente.

Así, en el caso del FNF, se observa la gran versatilidad que los contramovimientos han logrado para traducir sus postulados religiosos a una esfera secular, con lo que no se trata sólo de un problema de orden moral, político o religioso, sino de un problema simbólico que construye y reconstruye significados capaces de posicionar agravios y soluciones de forma transdenominacional. De esta forma, las diferencias doctrinales como las que existen entre católicos y evangélicos se difuminan para dar paso a articulaciones mayores en torno a un objetivo común: combatir la “ideología de género” manifestada en los grupos LGBTTTIQ+ y que amenazan la institución de la familia y, con ello, la estructura social. Esto da cuenta de la profundidad del problema

⁷⁴ Hervieu-Léger, Danièle, *El peregrino y...*, cit., p. 17; Hervieu-Léger, Danièle, *La religión...*, cit., p. 227-230.

⁷⁵ Berger, Peter L., *Los numerosos altares de...*, cit., p. 12.

de la mundanización o adaptabilidad de las religiones donde los contramovimientos aprovechan más que los cambios derivados de la secularización, sino que los transforman para aumentar su presencia e importancia en ámbitos ahora considerados clave en la lucha contra el mundo y el pecado.

Así, éste y otros contramovimientos se enmarcan en la legalidad y se asumen dentro de marcos religiosos específicos, es decir, no rompen ningún orden jurídico o moral para posicionarse y actuar, lo que permite explicar su emergencia: para ellos, su organización y postulados son más que morales y correctos en términos doctrinales, sino que son necesarios para revertir órdenes legales considerados incorrectos.

En ambos casos, las diferentes dimensiones de la secularización sirven para comprender, desde una perspectiva sociológica, la persistencia de lo religioso en las sociedades seculares, tanto a nivel individual en la construcción de identidades socioreligiosas como a nivel sociopolítico en la aparición de contramovimientos religiosos.

VI. BIBLIOGRAFÍA

Artículos

- BÁRCENAS, Karina, “Iglesias y grupos espirituales para la diversidad sexual y de género en México: intersecciones sobre religión y género”, *Revista de Estudios Sociales*, núm. 49, 2014.
- BÁRCENAS, Karina, “La violencia simbólica en el discurso sobre la «ideología de género»: una perspectiva desde la dominación simbólica a través del pánico moral y la posverdad”, *Intersticios Sociales*, vol. 11, núm. 21, 2021.
- BLANCARTE, Roberto, “¿Cómo podemos medir la laicidad?”, *Estudios Sociológicos*, año XXX, vol. 88.
- BLANCARTE, Roberto, “¿Por qué la religión «regresó» a la esfera pública en un mundo secularizado?”, *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, vol. XXXIII, núm. 99, 2015.
- BLANCARTE, Roberto, “Religión y sociología; cuatro décadas alrededor del concepto de secularización”, *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, vol. 30, núm. extraordinario, 2012.
- BOEVE, Lieven, “Religion after Detraditionalization: Christian Faith in a Post-secular Europe”, *Irish Theological Quarterly*, 2005, vol. 70, núm. 2.
- DA COSTA, Néstor, “El fenómeno de la laicidad como elemento identitario. El caso uruguayo”, *Civitas. Revista de Ciências Sociais*, vol. 1, núm. 2, 2011.

- KITSCHOLT, Herbert, "Political Opportunity Structures and Political Protest: Anti-Nuclear Movements in Four Democracies", *British Journal of Political Science*, núm. 16, 1986.
- KLAUS, Eder y BOSETTI, Giancarlo, "Post-secularism: A Return to the Public Sphere", *Eurozine*, vol. 8, 2006.
- RADOJCIC, Natasha, "Building a Dignified Identity: An Ethnographic Case Study of LGBT Catholics", *Journal of Homosexuality*, vol. 63, núm. 10, 2016.
- SHERKAT, Darren, "Sexuality and Religious Commitment in the United States", *Journal of the Scientific Study of Religion*, núm. 2, 2002.
- SHERKAT, Darren, "Sexuality and Religious Commitment Revisited: Exploring the Religious Commitments of Sexual Minorities 1991-2014", *Journal of the Scientific Study of Religion*, núm. 4, 2016.
- SOBERANES FERNÁNDEZ, J. L., "El anticlericalismo en el Congreso Constituyente de 1916-1917", *Cuestiones Constitucionales. Revista Mexicana de Derecho Constitucional*, núm. 36, 2017.
- STRYCKER, S. y BURKE, P., "The Past, Present and Future of an Identity Theory", *Social Psychology Quarterly*, vol. 4, 2000.
- SWATOS, William H. y CHRISTIANO, Kevin, "Secularization Theory: The Course of a Concept", *Sociology of Religion*, vol. 60, núm. 3, otoño, 1999.
- URESTE, Manu, "Por primera vez, México celebra Día contra la Homofobia", *Animal Político*, 21 de marzo de 2014, disponible en: <https://www.animalpolitico.com/2014/05/por-primera-vez-mexico-celebra-dia-contra-la-homofobia/>.
- WEDOW, R. *et al.*, "«I'm Gay and I'm Catholic»: Negotiating Two Complex Identities at a Catholic University", *Sociology of Religion: A Quarterly Review*, vol. 78, núm. 3, 2017.
- WOHLRAB-SAHR, Monika y BURCHARDT, Marian, "Multiple Secularities: Toward a Cultural Sociology of Secular Modernities", *Comparative Sociology*, vol. 11, núm. 6, 2012, disponible en: <https://doi.org/10.1163/15691330-12341249>.
- YIP, Andrew K. T., "Dare to Differ: Gay and Lesbian Catholics' Assessment of Official Catholic Positions on Sexuality", *Sociology of Religion*, vol. 58, núm. 2, 1997.

Libros

- ALGRANTI, Joaquín, "Los modos pentecostales de laicidad", en DA COSTA, Néstor (comp.), *Laicidad en América Latina y Europa. Repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI*, CLAEH, 2006.

- ARRIAGADA, Mario y TAWIL, Marta (eds.), *El fin de un sueño secular. Religión y relaciones internacionales en el cambio de siglo*, México, El Colegio de México, 2013.
- BERGER, Peter y LUCKMANN, Thomas, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires-Madrid, Amorrortu, 1968.
- BERGER, Peter, *Los numerosos altares de la modernidad. En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2016.
- BLANCARTE, Roberto, “Las identidades religiosas de los mexicanos”, en BLANCARTE, Roberto (coord.), *Los grandes problemas de México*, t. XVI: *Culturas e identidades*, México, Colmex, 2010.
- BLANCARTE, Roberto, *Historia de la Iglesia católica en México, 1929-1982*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- BLANCARTE, Roberto, *Laicidad en México*, Cátedra Extraordinaria Benito Juárez, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2013.
- BLANCARTE, Roberto, *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México, El Colegio de México, 2008.
- CASANOVA, José, *Genealogías de la secularización*, Barcelona, Anthropos, 2012.
- COLOM, Francisco y LÓPEZ, Ana María, *¿Hacia una sociedad post-secular? La gestión pública de la nueva diversidad religiosa*, Zaragoza, Fundación Manuel Giménez Abad, 2011.
- DILLON, Michelle, *Catholic Identity: Balancing Reason, Faith and Power*, Nueva York, Cambridge University Press, 1999.
- ESTEBAN, Valeriano, “Más allá de la secularización”, en COLOM, Francisco y LÓPEZ, Ana María, *¿Hacia una sociedad post-secular?*, Zaragoza, Fundación Manuel Giménez Abad, 2011.
- FERRY, Jean-Marc, “La religión in foro público”, en ROMERALES, Enrique y ZAZO, Eduardo, *Religiones en el espacio público. Puentes para el entendimiento en una sociedad plural*, Gedisa, 2016.
- GARFINKEL, Harold, *Studies in Ethnomethodology*, Malden, Blackwell Publishing Ltd, 1967.
- GOFFMAN, Erving, *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*, Nueva York, Simon and Schuster, 1963.
- GOFFMAN, Erving, *The Presentation of Self in Everyday Life*, Harmondsworth, Penguin Books, 1959.
- GORSKI, Philip et al. (eds.), *The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society*, Nueva York, University Press, 2012.
- HABERMAS, Jürgen et al., *El poder de la religión en la esfera pública*, en MENDIETA y VANANTWERPEN, J. (eds.), Trotta, 2011.

- HABERMAS, Jürgen, *Entre naturalismo y religión*, Paidós, 2006.
- HABERMAS, Jürgen, *Teoría de la Acción Comunicativa*, México, Taurus, 2002, t. I.
- HART, John y RICHARDSON, Diane, *The Theory and Practice of Homosexuality*, Londres, Routledge & Kegan Paul Ltd., 1981.
- HAWLEY, Abraham, *Religión y esfera pública: La voz pública de los ciudadanos creyentes en México*, México, UNAM, 2017, disponible en: <http://132.248.9.195/ptd2017/noviembre/0767682/Index.html>.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle, *La religión, hilo de la memoria*, Barcelona, Herder, 2005.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle, *El peregrino y el convertido*, México, Ediciones del Helénico, 2004.
- LECLERC, Arnaud, “Europa frente al desafío de las religiones: Construir un espacio público más allá de la secularización”, en ROMERALES, Enrique y ZAZO, Eduardo, *Religiones en el espacio público*, Gedisa, 2016.
- LEGORRETA, José de Jesús, *Identidades eclesiales en disputa, aproximación “socioteológica” a los católicos de la Ciudad de México*, México, Universidad Iberoamericana, 2006.
- LEGORRETA, José de Jesús, *Religión y secularización en una sociedad postsecular*, México, Ibero, 2010.
- LOAEZA, Soledad, “El Partido Acción Nacional (PAN): de los márgenes del sistema político al centro del cambio”, en MAINWARING, Scott y SCULLY, Timothy (eds.), *La democracia cristiana en América Latina. Conflictos y competencia electoral*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- LUGO, Raúl, “Entre leyes divinas y prejuicios: la homosexualidad”, en PEÑA, Edith, y HERNÁNDEZ, Lilia (coords.), *Diversidad sexual, religión y salud. La emergencia de las voces denunciantes*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2013.
- MARDONES, José María, *El discurso religioso de la modernidad: Habermas y la religión*, Anthropos, Universidad Iberoamericana, 1998.
- MCNEIL, John, *La Iglesia ante la homosexualidad*, Barcelona, Grijalbo, 1979.
- MEAD, George Herbert, *Mind, Self and Society*, Chicago, University of Chicago Press, 1934.
- MILOT, Micheline, *La laicidad*, Madrid, Editorial CCS, 2009.
- PAZ, Erick Adrián y ZÁRATE, A. (en proceso de edición), “Introducción de los coordinadores”, *¿Qué se ha hecho y qué falta? Construcción y recopilación de estados del arte en investigaciones de Ciencias Sociales*, México, UACM, 2021.

- PAZ, Erick Adrián, *Evangélicos en la política mexicana: el caso de Confraternice*, tesis de maestría, México, FLACSO, 2020.
- PESHKIN, Alan, *God's Choice: The Total World of Christian Fundamentalist School*. Chicago, University of Chicago Press, 1986.
- PRIETO, María Sol, *Confesionalidad legal y confesionalidad política: Hacia una sub-tipología de la laicidad*, 2015, disponible en: <http://cdsa.aacademica.org/000-079/283.pdf>.
- RIVERO, Ángel, “La vuelta de la religión a la política en Europa”, en COLOM, Francisco y LÓPEZ, Ana María, *¿Hacia una sociedad post-secular?*, Zaragoza, Fundación Manuel Giménez Abad, 2011.
- RODRÍGUEZ ARAUJO, *Derechas y ultraderechas en México*, México, Orfila, 2013.
- SALAZAR, Pedro *et al.*, *Estado laico en un país religioso. Encuesta nacional de religión, secularización y laicidad*, México, UNAM, 2015.
- SHAKMAN, Elizabeth, “Secularismos comparados y globalización”, en ARRIAGADA, Mario y TAWIL, Marta (eds.), *El fin de un sueño secular*, México, El Colegio de México, 2013.
- SNOW, David y BENFORD, Robert, “Ideology, Frame Resonance, and Participant Mobilization”, en KLANDERMANS, Bert *et al.*, *From Structure to Action: Social Movement Participation across Cultures*, Greenwich, JAI Press, 1988.
- SOTELO GUTIÉRREZ, Arturo, “Nosotros el pueblo, ¿ustedes la corte? La reacción conservadora al matrimonio igualitario”, en SOTELO GUTIÉRREZ, Arturo (coord.), *El matrimonio igualitario desde el activismo, la academia y la justicia constitucional*, México, SCJN, Centro de Estudios Constitucionales, 2017.
- TAYLOR, Charles, *La era secular*, Gedisa, 2014, t. I.

Documentos hemerográficos

- DELGADO, Álvaro, “El Yunque, la mano que mece al Frente Nacional por la Familia”, *Proceso*, 9 de septiembre de 2016, disponible en: <https://www.proceso.com.mx/nacional/2016/9/9/el-yunque-la-mano-que-mece-al-frente-nacional-por-la-familia-170401.html>.
- NÚÑEZ, Ernesto, “Lidera panista lucha contra bodas gay”, *Reforma*, 29 de agosto de 2016.
- TORRES, Miguel, “El peligro de las Iglesias evangélicas en la política latinoamericana”, *El Mostrador*, 25 de octubre de 2018, disponible en: <https://www.elmostrador.cl/noticias/opinion/2018/10/25/el-peligro-de-las-iglesias-evangelicas-en-la-politica-latinoamericana/?fbclid=IwAR27jEzI8wrK2%E2%80%A6>.

Tesis

- ADOJCIC, Natasha, *Heretical Queers: Gay Participation in Anti-Gay Institutions*, PhD Thesis, California, University of California Riverside, 2015.
- TOMAN, J. A., *Dual Identity: Being Catholic and Being Gay*, PhD Thesis, Cleveland, Cleveland State University, 1964.
- VERA BALANZARIO, América Quetzalli, *El Frente Nacional por la Familia y las negociaciones públicas de la familia y las identidades de género* (tesis para obtener el grado de maestría en estudios de género), México, Colmex, 2018.

Otros documentos

- CONGREGATIO DE INSTITUTIONE CATHOLICA, *Instruction Concerning the Criteria for the Discernment of Vocations with regard to Persons with Homosexual Tendencies in view of their Admission to the Seminary and to Holy Orders*, 2005, disponible en: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20051104_istruzione_en.html.
- CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, “Some Considerations Concerning the Response to Legislative Proposals on Non-discrimination of Homosexual Persons”, 1992, disponible en: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19920724_homosexual-persons_en.html.
- CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Considerations Regarding Proposals to Give Legal Recognition to Unions between Homosexual Persons*, 2003, disponible en: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20030731_homosexual-unions_en.html.
- CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Declaratio de quibusdam quaestionibus ad sexalem ethicam spectantibus*, 1975, disponible en: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19751229_persona-humana_lt.html.
- CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Epistula ad universos Catholicae Ecclesiae Episcopos de pastorali personarum homosexualium cura*, 1986, disponible en: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19861001_homosexual-persons_lt.html.
- DECLARACIÓN Universal de la Laicidad en el Siglo XXI, 2005, disponible en: <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/6/2512/14.pdf>.

FRENTE NACIONAL POR LA FAMILIA, “Nuestra historia”, disponible en:
<http://frentenacional.mx/nuestra-historia/>.

IGLESIA CATÓLICA, *Catechismus catholicae ecclesiae*, Ciudad del Vaticano, Libreria Editrice vaticana, 1992.